

PODEM OS HOMENS FALAR SOBRE O ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA DE GÊNERO?¹

Kathleen Kate Dominguez Aguirre²

O texto apresenta reflexão desdobrada da minha tese de doutorado (Aguirre, 2023), em que analiso o fenômeno do feminicídio relacionado às políticas públicas de enfrentamento à violência de gênero na América Latina, com foco empírico no Brasil, principalmente na cidade de São Leopoldo/RS. O trabalho de campo envolveu uma série de eventos realizados na região, que discutiam a violência de gênero entre diferentes atores sociais: gestores de políticas, profissionais que atendem mulheres em situação de violência, movimentos sociais, etc.

No dia 22 de janeiro de 2020 ocorreu uma Atividade de Convergência do Fórum Social das Resistências no auditório da Procuradoria da República de Porto Alegre/RS da qual participei como parte do meu campo de pesquisa. A atividade consistia em rodas de diálogos orientadas pelas falas de representantes de movimentos sociais e o eixo da dinâmica foi denominado *Enfrentamento ao encarceramento em massa e ao genocídio das juventudes (negra, periférica e indígena), contra a criminalização dos movimentos sociais e em defesa dos/as defensores de Direitos Humanos*. A atividade foi recebida pelo projeto *Locais de Fala* do Ministério Público Federal.

Dentre os subeixos, estava o *Enfrentamento ao feminicídio*. No final da manhã mulheres jovens, na casa dos vinte e poucos anos, foram convidadas para esta fala. As participantes recitaram poesias sobre a posse do

1 Este trabalho é oriundo da tese de doutorado defendida em março de 2023 junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, sob orientação da professora Laura Cecilia López. Foi subsidiado com bolsa Capes/Prosuc.

2 Licenciada e mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), especialista em Ensino de Sociologia para o Ensino Médio pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). E-mail: katedominguezaguirre@gmail.com.

corpo das mulheres e feminicídio, e falaram sobre a importância da ação dos homens na superação da violência contra a mulher. Contudo, categoricamente afirmando que aquele não era o momento desta ação, porque o projeto se chamava *local de fala* e os homens deveriam ocupar o lugar da escuta.

Sob a égide do *local de fala* (Maia, 2018) e de um quadro binarista e determinista que resume a legitimação da narrativa à identidade – neste caso de gênero –, a postura das representantes do enfrentamento ao feminicídio contrariava seu próprio discurso sobre a ação dos homens e contrasta com demandas destacadas em outras incursões etnográficas. Se aquele não era o local e se a ação predeterminada era a escuta, como e quando contribuem os homens no combate ao feminicídio? A identidade de gênero é capaz de predeterminar o horizonte de ação na esfera da violência de gênero?

O presente artigo parte de demandas do campo etnográfico para problematizar estas questões. Para tanto, está dividido em duas partes. Inicialmente, aborda-se uma discussão teórica sobre os conceitos de interseccionalidade e identidade desde uma perspectiva decolonial, explorando uma crítica ao uso desses conceitos de maneira despolitizada. Na segunda parte do texto, realizamos uma análise interseccional e multicentrada relacionada à historicidade da construção de masculinidades no sistema moderno-colonial.

Usos e abusos do conceito de interseccionalidade

Em 1986 Chandra Mohanty publicou o texto *Sob os olhos do ocidente: estudos feministas e discursos coloniais*. Neste texto, a autora pós-colonial salienta que o feminismo ocidental não pode ser afirmado como monolítico, mas que há em comum várias de suas categorias analíticas que hierarquizam sua relação com *o/a Outro/a*. Suas críticas dirigem-se à dimensão discursiva do feminismo ocidental, mas evidenciam que isso também pode ser identificado na produção de feministas do Terceiro Mundo e na sua argumentação analítica (Mohanty, 2017).

Para Mohanty a homogeneidade discursiva da categoria *mulher* engendrada pelo feminismo ocidental objetifica as mulheres do Terceiro Mundo e lhes retira potência e agência numa abordagem que transforma o sociológico em biológico, desempoderando e naturalizando grupos e sujeitos a partir de uma dualidade exclusiva, como se já existissem, “[...] por assim dizer, antes da história” (Mohanty, 2017, p. 326). Esta análise contribui para a discussão que segue ao questionarmos a reprodução

e manutenção de estigmas promovidos pela modernidade/colonialidade³. Por exemplo, quando a autora afirma que a noção generalizada de subordinação das mulheres pelos feminismos ocidentais “[...] limita a definição de sujeito feminino à identidade de gênero, esquivando-se completamente da classe social e das identidades étnicas” (Mohanty, 2017, p. 230), nos dá um bom insight sobre essa mesma limitação em teorizações sobre as masculinidades. As formulações binárias simplistas e reducionistas ignoram as estruturas históricas complexas que produzem desigualdades e pressupõem uma redistribuição do poder através da inversão deste quadro (almejando o empoderamento das mulheres), mas sendo ineficientes no combate a opressões porque acabam contribuindo para a reprodução das ordens e redes de poder a nível global.

Outra feminista conhecida da intelectualidade pós-colonial é Gayatri Spivak que originalmente em 1985 publicou o texto *Pode o subalterno falar?*, afirmando que as mulheres “[...] estão determinadas historicamente por duas formas de poder e dominação, que seriam a do império e a do patriarcado, que também reproduzem um sujeito complexo e contraditório” (Spivak *apud* Sibai, 2016, p. 56, tradução nossa). Para Spivak (2010), o subalterno não pode falar porque ocupa o lugar da inexistência. Não existe porque, calando-o, o Ocidente não lhe permite existir. Negando sua existência, fala por ele.

Mais recentemente, Sirin Sibai também discutiu as categorias abordadas por Mohanty e Spivak, contudo, sob a perspectiva “[...] de uma pensadora muçulmana decolonial, comprometida com a busca de uma verdadeira liberação multidimensional de todas e todos os indivíduos em geral, e das mulheres muçulmanas em particular” (Sibai, 2016, p. 9, tradução nossa). Durante imersões no Marrocos, Sibai (2016) analisou percepções, atitudes e ações de técnicos de ONG’s espanholas e marroquinas de desenvolvimento presentes nos seus discursos sobre mulheres, feminismos e Islã. A autora afirma que o questionamento da compatibilidade entre feminismo e Islã é produto do *império de anulação do Outro* (seja no discurso de muçulmanos ou não-muçulmanos).

Embora as intelectuais citadas acima tenham como objeto de estudo o discurso ocidental sobre o *Outro*, o marco teórico conceitual diferenciava suas gerações. Sibai (2016) entende que os novos feminismos influen-

3 Projeto de divisão e hierarquização de territórios, povos e culturas a nível global, ou seja, de manutenção da exploração dos países do Sul Global pelo Norte sob domínio de potências europeias e norte-americanas. Este aparato de manutenção do poder colonial mesmo após o fim da administração direta de territórios pelas Metrôpoles ocidentais, produzido por novas formas culturais, políticas e econômicas de domínio e controle através das estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial chama-se colonialidade e é intrínseco à modernidade (Grosfoguel, 2008).

ciados pelas pós-coloniais são diversos e desenvolvem teorias diferentes, optando pela denominação feminismo multicentrado, por fazer “[...] referência a vários centros, à diferença dentro da categoria e por refletir a variedade de produções sem reduzi-las a um só marco” (Sibai, 2016, p. 63, tradução nossa). Para esta autora, Mohanty foi pioneira nestas perspectivas, causando um “[...] verdadeiro cataclismo nos âmbitos do feminismo acadêmico no Ocidente” (Sibai, 2016, p. 65, tradução nossa). Contudo, Sibai se une às principais críticas decoloniais aos pós-coloniais, que se referem ao determinismo de suas obras ao restringirem as concepções de agência e resistência dos sujeitos, e ao marco fundador da Modernidade que, para os pós-coloniais emerge nos séculos XVIII e XIX e para os decoloniais inicia-se em 1492 “[...] com a invasão da América e o genocídio, massacre e expulsão dos muçulmanos da península ibérica” (Sibai, 2016, p. 50, tradução nossa).

Ochy Curiel (2020) também levanta algumas destas críticas, pontuando que o conceito de *pós-colonialismo* dissolve políticas de resistência por ser linear, universalizante e despolitizado ao ser entendido como superação do colonialismo através de um “[...] culturalismo que diminui a importância de como o capitalismo estrutura o mundo moderno” (Curiel, 2020, p. 123). Quanto às contribuições das feministas pós-coloniais esta autora afirma que análises como as de colonização discursiva (Mohanty, 2017) e de violência epistêmica (Spivak, 2010) promoveram “[...] a importância de levarmos em conta a raça, a classe e a própria geopolítica para entendermos as relações geopolíticas” (Curiel, 2020, p. 124). Contudo, mesmo rompem com a colonialidade dos feminismos hegemônicos, a maioria limita-se a uma disputa político-acadêmica desvinculada das comunidades e movimentos sociais permanecendo em um “[...] giro linguístico pós-estruturalista, que ainda que abra portas para ‘outras’ interpretações, reproduz a colonialidade discursiva do saber” (Curiel, 2020, p. 125). E a reprodução desta autoridade ocidental, comum aos feminismos hegemônicos, implica na falta de coalizões políticas com mulheres e homens pobres e marcadamente racializadas/os.

A partir destas críticas, nosso papel é “rastrear, investigar, pensar e elucidar estes caminhos” (Sibai, 2016, p. 83). Sob esta orientação, este trabalho situa-se como uma produção feminista decolonial (Sibai, 2016; Miñoso, 2020; Lugones, 2020; Curiel, 2020). A decolonialidade refere-se à “luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Torres, 2019, p. 36), superando a modernidade, mas podendo manter ou ressignificar alguns de seus elementos em um mundo onde coexistam e se relacionem diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividades.

Neste contexto, o projeto decolonial depende fundamentalmente da atitude dos colonizados em superar a modernidade/colonialidade, ou seja, de um giro decolonial em relação ao ser, ao poder e ao saber. A decolonialidade é um projeto inacabado que demanda uma luta comunitária e a agência do colonizado em um movimento que só é possível coletivamente. Este giro depende, portanto, da articulação entre ação política, criativa e intelectual em um projeto coletivo de superação, pois do contrário, corre-se o perigo de sujeitos críticos desarticulados serem cooptados por instituições coloniais (Torres, 2019).

Porém, uma vez que os dispositivos e tecnologias coloniais variam conforme território e população, as respostas dos colonizados também são diversas e “[...] tanto a assimilação como o rechaço podem se dar de modos diferentes e variados” (Sibai, 2016, p. 73). Para Sibai, a resposta pode dar-se através da reprodução dos princípios coloniais a nível global, local e subjetivo, ou da rejeição dele por duas vias: uma étnica não-emancipatória e outra de projetos alternativos libertários. Contudo, como é complexa a produção/relação entre colonizador/colonizado, estas respostas também não são estáticas e podem influir uma entre a outra. A autora categorizou os tipos de assimilação e resistência em:

1) *assimilação em bloco ou mimética* que

[...] se trata da reprodução exata da mensagem, das formas e dos discursos coloniais, assim como da atitude ocidentalocentrada de superioridade que sistematiza os discursos e relações de desigualdade dos sujeitos coloniais racializados que os adotam contra seus irmãos e irmãs em condição de colonizados (Sibai, 2016, p. 77, tradução nossa);

2) *assimilação e redefinição local* que ocorre quando o colonizado tem por base conceitos e discursos hierárquicos para ser reconhecido enquanto sujeito de enunciação. Ou seja, reproduzindo os termos do colonizador, o colonizado nada mais faz do que reforçar o sistema moderno/colonial;

3) *resistência não-emancipatória*, que pode se relacionar diretamente com a anterior, é aquela que mesmo consciente das imposições violentas contra os colonizados, equivocadamente sugere uma reação étnico-nacional incapaz de transcender às estruturas de poder coloniais, uma vez que a si mesma organiza sob os critérios do sistema moderno/colonial. Dessa forma,

[...] não se suscita a releitura nem a reformulação de sua tradição a partir de seus termos e ferramentas para encontrar uma alternativa inovadora que leve em conta as diferentes estruturas de poder que estreitam a vida e a realidade de diferentes sujeitos (Sibai, 2016, p. 78-79);

- 4) *resistência emancipatória*, que dá possibilidades de uma verdadeira agência ao colonizado. Esta alternativa, também consciente dos mecanismos e discursos coloniais violentos, sugere um projeto emancipatório que parta

[...] tanto do locus de enunciação como da interseccionalidade das variadas e variáveis estruturas de poder, e erigir a si mesmo como um projeto decolonial antirracista, anti-sexista, anti-patriarcal, anti-imperialista, anti-colonial, anti-classista, que parte do reconhecimento da diversidade no mundo não para colonizá-lo, sim para entrar em diálogo construtivo e frutífero; nem etnocida, nem genocida, nem epistemocida (Sibai, 2016, p. 79, tradução nossa).

Contudo, esta última resposta à colonialidade só estará apta ao contato intercivilizacional e intercultural quando, de fato, houver rompido a relação de assimilação local colonizador/colonizado. Isso nos traz ao problema do conceito de *interseccionalidade* e de como ele vem sendo aplicado por algumas teóricas e movimentos feministas. Kimberlé Crenshaw definiu interseccionalidade como um cruzamento de opressões “[...] que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (Crenshaw, 2002, p. 7). Contudo, este conceito teórico e metodológico cunhado com finalidade de aplicação jurídica disseminou-se reconhecendo a diferença através de um multiculturalismo liberal que não questiona sua matriz (Curiel, 2019), devido inclusive à aplicação da categoria nos tribunais. Considera-se que os testemunhos individuais são úteis para a compreensão das dinâmicas históricas dos grupos, mas não encarnam em si de forma determinante as estruturas globais, como podem contribuir para seu ocultamento.

Aura Cumes apontou este problema no *Foro Internacional Feminicídios em Grupos Étnicos e Racializados*, afirmando que

Os sujeitos sociais, mulheres, indígenas, negros, ou classes populares em vez de se perceberem como sujeitos construídos por processos históricos se convertem em sujeitos essenciais reivindicando características culturais, sociais ou biológicas como naturalmente dadas. Assim o racismo, o sexismo ou a pobreza são percebidos de modo individualizado e desconectado, e perde-se a potência de explicar a realidade em sua complexidade (Meneghel; Lerma, 2017, p. 121).

Mara Viveros Vigoya (2018) também alerta para as armadilhas do multiculturalismo em que se perde a leitura/compreensão do sistema de dominação que produz (e depois celebra) as diferenças. Para esta autora, as abordagens multiculturalistas colidiram com o neoliberalismo, mascarando as desigualdades e a multiplicidade das opressões. Essa perspectiva

implica que as demandas políticas foquem em direitos neste sistema e não ataquem sua matriz de dominação. Isso fez com que o avanço da esquerda na América Latina representasse mais reconhecimento de diversidade étnica do que transformações das relações sociais, como redistribuição de riqueza ou defesa dos direitos das mulheres e diversidade sexual. Para Viveros Vigoya, interseccionalidade diz respeito às “relações de dominação em escala societal para mostrar como se modelam mutuamente” (Viveros Vigoya, 2018, p. 179) e não sobre como diferentes formas de opressão atingem indivíduos.

Nesta mesma perspectiva Curiel (2019) salienta que Soujourner Truth, mulher negra que fez o discurso conhecido como *E eu não sou uma mulher?* nos EUA em 1851, mesmo através das críticas às mulheres brancas, propunha a todas livrarem-se do sexismo e do racismo. Curiel expande esta orientação apoiada na experiência do coletivo de mulheres negras, lésbicas e socialistas *Combahee River – CCR*, argumentando que o que deu um caráter radical ao coletivo era o fato de sua proposta de interseccionalidade de dominações partir “[...] de uma identidade distante de vieses essencialistas, sustentada na prática de mulheres racializadas” (Curiel, 2019, p. 236).

Em análise semelhante, Asad Haider apontou os efeitos desta *política identitária* no contexto neoliberal. Segundo Haider a expressão foi introduzida na década de 1970 pelo *Combahee River* propondo uma luta antissistêmica em contraponto ao racismo e sexismo dos movimentos socialistas e negros, mas enfatizando alianças políticas com todos e todas aqueles/as submetidos/as aos sistemas de opressão dominantes interligados ao capitalismo. Demita Frazier, uma das fundadoras deste coletivo, enfatizou recentemente que nunca acreditou que o *CCR* ou demais organizações identitárias deveriam focar e atuar apenas em questões referentes às suas identidades fragmentadas. Frazier relata que o *Combahee River*

[...] foi fundamental na fundação de um abrigo local para mulheres vítimas de violência. Trabalhamos em aliança com ativistas comunitários, mulheres e homens, lésbicas e pessoas heterossexuais. Éramos muito ativas no movimento por direitos reprodutivos, apesar de, naquele tempo, a maioria de nós ser lésbica. Formamos aliança com o movimento dos trabalhadores porque acreditávamos na importância de apoiar outros grupos, mesmo se as pessoas daquele grupo não fossem todas feministas. Entendíamos que a construção de alianças era crucial para a nossa própria sobrevivência (Frazier, 2017 *apud* Haider, 2019, p. 33).

Contudo, a política identitária acima proposta foi deturpada e o que se disseminou dela através de movimentos sociais e intelectualidade de maior visibilidade foi uma leitura liberal e fundamentalista que não apenas não é capaz de romper as estruturas de dominação, como também contribui para sua manutenção uma vez que o projeto neoliberal cooptou seus princípios e reformulou seus discursos e práticas. O perigo disso é que os liberais de hoje abrem caminho para os fascistas de amanhã (Grosfoguel, 2019).

Como forma de ilustrar este quadro, Haider (2019) aborda a campanha presidencial de Hillary Clinton nos EUA em 2016, que fez uso das linguagens de *interseccionalidade*, *identidade* e *privilégio* para impedir uma opção de esquerda no seu partido, sob a acusação de que os apoiadores da esquerda não estariam comprometidos com as demandas da população negra. Em realidade, a estratégia de Clinton agiu como neutralizadora dos movimentos contra opressão racial, contribuindo para a ascensão da política antidemocrática neoliberal comandada pelas elites políticas e econômicas, sua própria derrota nas eleições e o avanço da violência supremacista branca. Ou seja, posições políticas completamente antagônicas, como o CCR e o Partido Democrata dos EUA, lançaram mão dos mesmos conceitos para sua legitimação. Enquanto isso,

Na academia e nos movimentos sociais, nenhuma contestação séria contra a cooptação do legado antirracista. Intelectuais e ativistas permitiram que a política fosse reduzida ao policiamento da nossa linguagem, à questionável satisfação de provocar culpa nos brancos, enquanto estruturas institucionais de opressão racial e econômica permanecem (Haider, 2019, p. 41).

Connell e Pearse (2015) também problematizam o conceito de interseccionalidade, afirmando que a forma como é aplicado pode sugerir que as estruturas sociais são rígidas e determinantes como a geometria, quando na verdade sua constituição relacional é condicionante e mútua como um jogo. Desta forma, a interseccionalidade sem usos essencialistas é o que dá ao conceito uma orientação antissistêmico. Nesta perspectiva, as identidades subalternas servem como

[...] ponto de partida epistêmico para uma crítica radical dos paradigmas e modos de pensar eurocêtricos. Porém, uma “política de identidade” não é o mesmo que a alteridade epistemológica. O âmbito da “política de identidade” é limitado, não podendo alcançar uma transformação radical do sistema e da respectiva matriz de poder colonial. Uma vez que todas as identidades modernas são

uma construção da colonialidade do poder no mundo colonial/moderno, a sua defesa não é tão subversiva como pode parecer à primeira vista. A identidade “negra”, “indiana”, “africana” ou identidades nacionais como a “colombiana”, “queniana” ou “francesa” são construções coloniais (Grosfoguel, 2008, p. 141).

Ou seja, se a colonialidade do poder se sustenta na ideia de raça, do controle do trabalho e do dimorfismo sexual, não é possível uma resistência emancipatória através de práticas, teorias e movimentos que se organizem nestes mesmos termos essencialistas, tornando-se incapazes de superar a trilogia inseparável entre modernidade ocidental eurocêntrica, capitalista mundial e colonialismo (Dussel *apud* Curiel, 2020, p. 126). Pontua-se, contudo, que não se refere aqui à organização comunitária identitária em si, mas àquelas incapazes de diálogo, interhistoricidade (Segato, 2012) e tradução/conexão de seus elementos estruturais a outros eixos de opressão, tornando-se culturalistas e fundamentalistas (e consequentemente presas ao cárcere da modernidade/colonialidade). A condição identitária não garante uma proposta político-epistemológica emancipatória. Uma posição decolonial feminista depende de compreender as estruturas de gênero, classe, raça e sexualidade como elementos constitutivos da modernidade/colonialidade e não variáveis isoladas dela.

É por isso que este trabalho se localiza no marco decolonial de uma perspectiva feminista crítica interseccional e multicentrada (Sibai, 2016). Isso implica uma pesquisa politicamente engajada na articulação dos marcadores da diferença sociogenicamente gerados pela matriz moderna/colonial (Torres, 2019). A experiência de sujeitos subalternizados implicou na reivindicação de si na produção de conhecimento, mas isso não significa que ser subalterno necessariamente gere consciência dos processos globais de dominação. Assim, não se trata de situar-se identitariamente, como se o sujeito por si só validasse o conhecimento, mas de compreender os processos de racialização, empobrecimento e sexualização (Curiel, 2020). Desta forma, precisamos “[...] mudar a pergunta sobre a identidade para uma pergunta sobre o que fazemos, as práticas que nos fazem ser o que somos” (Miñoso, 2020, p. 102), de forma que a experiência do subalterno é fonte e não fundamento da dominação.

Esta perspectiva, portanto, assim como aplicada por outras autoras do Sul Global aqui citadas, não considera interseccionalidade como uma ferramenta de análise que sobrepõe e soma opressões nas experiências individuais de forma determinista, mas enquanto articulação das relações mútuas de dominação em escala global e societal. Isso significa que não há centralização determinante de um marco (racial, cultural, colonial, sexual e/ou classista). O feminismo decolonial e multicentrado tem o compro-

misso teórico político de evitar o universalismo feminista e o essencialismo cultural, além de considerar as lutas locais no contexto do capitalismo global (Sibai, 2016). Sob esta orientação problematizamos as questões introdutórias deste artigo, discutindo a seguir a produção de masculinidades no sistema moderno-colonial.

A multiplicidade e historicidade das masculinidades colonizadas

Através de pesquisa bibliográfica sobre políticas de enfrentamento à violência de gênero e feminicídio na América Latina, identificou-se que o combate a estes crimes é deficitário na região, sem representação comunitária nas redes estatais de prevenção à violência contra a mulher (Aguirre, 2023). Nos países de Norte a Sul, no cenário da pandemia de covid-19 acentuou-se o índice de violência doméstica, assim como de feminicídios e transfeminicídios (Vieira; Garcia; Maciel, 2020; Benevides; Nogueira, 2020).

No início de 2020, serviços que fazem parte da rede de enfrentamento à violência de gênero e feminicídio no município de São Leopoldo/RS, organizaram atividades junto às comunidades, pretendendo descentralizar o enfrentamento à violência e construir pontes entre as instituições de atendimento às mulheres e as periferias. Porém, a pandemia de covid-19 chegou e suspendeu as atividades destes projetos devido à necessidade de distanciamento e isolamento social. Neste contexto, retoma-se uma das ausências destacadas durante as incursões etnográficas comentadas nas atividades da rede do município de São Leopoldo: onde estavam os homens? As participantes das atividades, das instituições à comunidade, eram majoritariamente, quando não totalmente, pertencentes ao gênero feminino. Mais do que apontar a ausência destes, questionavam-se: por que os homens violentam as mulheres? Como podem os homens contribuir no enfrentamento à violência de gênero? Como podem as organizações de mulheres compartilhar com os homens ações no combate aos feminicídios?

Se as estruturas de gênero são movidas por toda a sociedade (Connell, 2016) e o patriarcado não é encarnado em cada corpo masculino ou masculinizado (Gomes, 2014), mas são os homens cisgênero os principais agressores e responsáveis pelos índices de assassinatos de mulheres cis, pessoas trans e travestis por razões de gênero no mundo, liderados pela região da América Latina e do Caribe e, em especial, pelo Brasil, estas não são perguntas efêmeras. Isso torna o feminicídio, em termos estatísticos e estruturais, um problema *para* elas – as vítimas em potencial, mas *dos* ho-

mens cis— porque quem os pratica. Neste sentido, a ausência dos homens em espaços de discussão para o combate a este crime é tanto um sintoma da violência, quanto da ineficácia de discursos feministas separatistas que têm por finalidade a retaliação e a vigilância moral, focando na identidade como conceito essencialista (e até mesmo biológico) de ser e agir no mundo, e na interseccionalidade como ferramenta de distribuição multicultural destas formas de ser, agir e estar em sociedade.

Neste cenário, abordar as discussões de gênero na América Latina e mais especificamente no Brasil, depende também de compreender não apenas as construções históricas e sociais que se produziram em relação aos padrões hegemônicos de ser/tornar-se mulher e homem, mas como isso se produz enquanto *sistema de gênero*. Destacamos aqui a constituição dos homens como seres generificados e não como referência universal e a masculinidade hegemônica como uma construção histórica, portanto, um processo em mutação. Além disso, frisamos que, embora os homens cis continuem com vantagens em relação às mulheres, mesmo com a inclusão destas no mercado de trabalho, isso também depende de outros vetores de hierarquização (Vigoya, 2018). Produzidas pelas ordens de gênero, masculinidades são heterogêneas, relacionais e condicionadas pelas relações de poder e estruturas econômicas, políticas e culturais. Por isso é necessário compreender a produção das masculinidades historicamente, conectando “[...] as histórias das diferentes zonas geopolíticas, com os processos coloniais e neocoloniais e com aqueles do liberalismo econômico mundial” (Viveros Vigoya, 2018, p. 185).

Para teóricas do Sul Global, como Viveros Vigoya (2018) e Connell (2016), as formas de violência masculina que vitimizam mulheres também são produto do colonialismo e dos conflitos armados na América Latina, não podendo ser explicadas, portanto, pelo machismo como um suposto traço intrínseco aos homens. A própria história da América Latina exemplifica a transposição entre violências estruturais, resultantes da conquista e colonização europeia, e violências simbólicas cotidianas, da qual foram vítimas as mulheres e os homens colonizados. Essa transposição conforma um *continnum de violência* que se reproduz no tempo em cadeia, espiral e em espelhos no qual as violências estrutural, simbólica, cotidiana, doméstica e íntima se superpõem e/ou se alternam (Viveros Vigoya, 2018). Neste quadro, a violência contra as mulheres não pode ser explicada apenas a níveis subjetivo ou institucional, supondo que o machismo ou as masculinidades violentas a expliquem e se reproduzam por si só.

Por exemplo, o conceito de *machismo* tem origens racistas nas relações conflitivas entre EUA e México, em que os primeiros atribuem características de gênero pejorativas supostamente intrínsecas aos homens

mexicanos e seus descendentes e, por extensão, latino-americanos, em contraste com os homens brancos. Essa confusão entre o machismo e o nacionalismo se disseminou e difundiu a partir do Norte Global permitindo “[...] estabelecer uma gradação do superior ao inferior em que cores de pele e comportamentos sexuais se superpõem” (Viveros Vigoya, 2018, p. 160).

A valorização de masculinidades focadas em autoridade, racionalidade, supressão das emoções e branquitude também foram produzidas pelas “[...] forças militares altamente masculinizadas da era colonial [que] forneciam a base de muitas elites de Estados pós-coloniais” (Connell; Pearse 2015, p. 261), produzindo uma identidade nacional e um inimigo interno (Franco, 2018; Mbembe, 2018). Isso também evidencia os riscos causados pelas masculinidades dominantes e associadas à virilidade “[...] tais como os comportamentos perigosos relacionados ao consumo de álcool, um elevado número de parceiras sexuais ou a negligência com relação aos serviços de saúde” (Viveros Vigoya, 2018, p. 16). Ou seja, sofrem também os homens violências de gênero.

Mas a violência também constitui as masculinidades subalternas, ao passo que dominados por homens cis brancos, ricos e heterossexuais, homens subalternos lançam mão da violência entre si e contra as mulheres enquanto estratégia de suposta emancipação e fortalecimento (o que também é frustrado, devido aos estereótipos ambíguos dos homens não-brancos). Neste cenário, concluir que o sexismo provém da ignorância e que através de práticas educativas se eliminaria a violência de gênero é um equívoco, uma vez que isso também oculta a cumplicidade masculina compartilhada nas dinâmicas complexas das estruturas de gênero (Segato, 2012; Connell, 2016; Viveros Vigoya, 2018).

A violência estrutural e simbólica de raça e classe da qual os homens marcadamente racializados “[...] têm sido vítimas tem se prolongado na violência político-militar e, da mesma maneira, tem sido transferida para novas formas de violências interpessoais dentro das mesmas comunidades” (Viveros Vigoya, 2018, p. 161). Por isso, há de se investigar a conformidade dos homens subalternos para com o modelo hegemônico, como meio de proteger-se, mas também de permanecer em vantagem. Connell e Pearse (2015) chamam esta vantagem de *Dividendo Patriarcal*, ou seja, uma concessão aos homens como grupo atuante pela manutenção de uma ordem desigual. Este dividendo pode ser distribuído em renda, “autoridade, respeito, serviços oferecidos, segurança, moradia, acesso ao poder institucional, apoio emocional, prazer sexual e controle sobre o próprio corpo” (Connell; Pearse, 2015, p. 269).

Contudo, estas autoras salientam que esse dividendo também é distribuído de forma desigual e que há homens que, a depender de sua

posição na ordem social, recebem nada ou quase nada desses benefícios. Assim como há mulheres que se beneficiam deste dividendo, como por exemplo, “[...] vivendo da renda gerada em parte pelo trabalho pouco remunerado de outra mulher” (Connell; Pearse, 2015, p. 270).

Dessa forma, produzir investigações e teorias feministas sobre as masculinidades implica a compreensão de que elas se configuram no interior das estruturas moderno/coloniais, evidenciando as desigualdades de gênero também dentre os homens. Isso depende necessariamente de analisar práticas, relações, políticas e dinâmicas de gênero que condicionam as subjetividades e, conseqüentemente, os custos e sofrimentos de ser homem (Viveros Vigoya, 2018). Isto posto, entendemos as masculinidades como heterogêneas, relacionais e condicionadas pelas relações de poder e estruturas econômicas, políticas e culturais. Múltiplas, se produzem e reproduzem em disputa ao longo da história (Segato, 2012; Connell; Messerschmidt, 2013; Viveros Vigoya, 2018).

Contudo, as masculinidades hegemônicas apresentam uma característica histórica transcultural: o status de masculinidade depende de sua conquista e da aprovação de pares através da “[...] cobrança de tributos de um outro que, por sua posição naturalizada nesta ordem de status, é percebido como provedor do repertório de gestos que nutrem a virilidade” (Segato, 2013, p. 24). Segato (2013) chama de tributação o processo em que os homens devem reconfirmar regularmente a obtenção de status ao largo da vida e o “outro” excluído do processo e responsável pelo tributo são as mulheres.

Portanto, esta não é uma identidade pronta. Por exemplo, os esforços e discursos violentos por parte dos grupos no poder durante a ascensão e período do governo Bolsonaro no Brasil nos mostram que há projetos, conflitos e esforços constantes em estabelecer e fortalecer uma masculinidade branca e violenta como dominante, e modelos de feminilidade baseados no cuidado e na submissão. Este cenário condensa os tentáculos da história colonial latino-americana até os dias atuais articulando sexo e raça “[...] para produzir hierarquias sociais e, em particular, uma masculinidade branca hegemônica que garantiu a dominação dos homens brancos e a subordinação das mulheres e dos homens não brancos” (Viveros Vigoya, 2018, p. 134).

Esses esforços em promover ideias e modelos binários, opostos e conservadores do ser mulher e do ser homem evidenciam que estas fronteiras não são estáveis e precisam ser traçadas em um processo constante. Connell e Pearse expõem que regularmente esse processo não requer movimentos sociais masculinistas e que “[...] as práticas sexistas cotidianas como a trivialização e a sexualização das mulheres promovida pela mídia

são suficientes” (Connell, Pearse, 2015, p. 185). As autoras apontam exceções, mas salientam que, em geral, a norma se mantém através das próprias instituições patriarcais. Contudo, argumentam que o caráter mutável das políticas de gênero implica conflitos e movimentos de reforma e resistência a mudanças.

Assim, é preciso lembrar que “[...] nem todos os homens defendem o patriarcado” (Connell, Pearse, 2015, p. 186). Podemos destacar movimentos de homens heterossexuais pró-feministas, grupos reflexivos de masculinidades e paternidades, e também a multiplicação destas ideias através da educação e projetos sociais (Viveros Vigoya, 2018). Há movimentos informais e também ONG’s e redes internacionais de homens apoiando a igualdade de gênero e as pautas feministas (combate à violência, maternidade, política etc). Isso reflete “a natureza dinâmica do gênero”. Segundo as autoras, “enquanto há continuidades consideráveis na ordem de gênero, a resistência e o debate que ela inspira contribuem para a mudança” (Connell, Pearse, 2015, p. 187).

Viveros Vigoya (2018) investigou projetos de intervenção com homens para prevenir e reduzir a violência de gênero. A autora analisou 13 projetos desenvolvidos entre 1999 e 2010 na Colômbia, categorizando estas propostas em dois grupos com distintos graus de autonomia em relação ao feminismo: (1) com foco em mudança de comportamento dos homens, propondo novas masculinidades a partir do politicamente correto ou (2) que buscam desconstruir as estruturas hegemônicas de gênero em termos políticos, sociais e culturais. Para a autora, estas duas propostas deveriam ser mútuas, contudo, na prática prevaleceu a primeira. E embora alguns destes projetos tenham buscado incorporar os conhecimentos acadêmicos sobre masculinidades, ainda há um distanciamento “[...] entre os avanços do mundo acadêmico [...] – a compreensão agora adquirida do gênero como estrutura hierárquica cuja dinâmica tem uma dimensão violenta – e a possibilidade de pôr em práticas esses ensinamentos nas intervenções” (Viveros Vigoya, 2018, p. 169).

A partir desta análise, Viveros Vigoya (2018) sintetiza algumas recomendações para programas com este tema: fortalecimento de relações entre pesquisadores e trabalhadores dos projetos; especialização dos recursos humanos; promoção de redes entre academia, Estado e movimentos sociais; inclusão da temática na formação de centros técnicos e profissionais; desnaturalização das violências através da comunicação orientada para homens, evitando sensacionalismos e partindo de uma ética feminista; identificação dos mecanismos que geram e reproduzem imagens das masculinidades hegemônicas; intervenções que tenham como alvo todos os homens, mas também conforme suas demandas específicas.

Contudo, “[...] não basta supor que o ato performativo que afirma a existência de ‘novas masculinidades’ lhes confere existência social real” (Viveros Vigoya, 2018, p. 17) devido à forma como as estruturas econômicas e políticas distribuem corpos e condicionam as práticas e relações conforme suas demandas. E aqui temos, mais uma vez, a amostra de que políticas identitárias, neste caso que foquem na mudança comportamental de homens de forma essencialista e supostamente progressista, não superam, por si só, a matriz que os conjuga como agressores em potencial, mesmo quando estruturalmente desiguais. Mais do que isso, é necessário um projeto político e epistêmico que ataque a configuração complexa deste sistema de gênero que, fazendo uso de uma análise interseccional, podemos dizer que também é político e econômico.

Conclusão

Buscou-se problematizar as questões e ações feministas quanto à atuação e posição dos homens no combate às violências de gênero abordando, em especial, os conceitos de interseccionalidade e masculinidade. Mas como podemos responder à questão que intitula este texto? Sibai (2016) teoriza sobre o *império de anulação do Outro*. Este império também se mantém através de hierarquias de quem pode, como e sobre o que poder falar. O lugar de quem poder falar é produzido geopoliticamente para aqueles que são considerados competentes pelo e para o Império. Além disso, falar também depende de “como falar”. Ou seja, a possibilidade de ser sujeito depende de falar nos termos do Império, sendo também o poder dominante quem define sobre o que se pode falar e sobre qual perspectiva, mantendo controle e restrição/alienação do conhecimento conforme seus interesses e demandas. Dependendo como e sobre o quê, para a modernidade/colonialidade é preferível que ninguém fale nada. Desta forma, quando os homens e mulheres subalternos reproduzem os discursos do colonizador, e nos termos aceitáveis por ele, estão contribuindo para sua própria inexistência, resumindo uma sistemática complexa a quem, quando e sobre quê pode-se falar.

É aqui que o liberalismo e o separatismo se encontram nos movimentos e teorizações feministas. Se os feminismos liberais promovem a celebração entre mulheres e homens das classes dominantes fazendo uso de ferramentas e conceitos como identidade, autonomia, empoderamento, paridade de gênero e interseccionalidade às custas do trabalho, da pauperização e da vida de homens e mulheres trabalhadores, o separatismo disseminado entre o restante da população é uma farsa ideológica que contribui

para a manutenção dos laços rompidos pela modernidade/colonialidade dentre mulheres e homens colonizados (Paredes Carvajal, 2014; Segato, 2012; Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019).

Respondendo à postura das representantes feministas no Fórum Social Mundial (comentada na abertura deste texto), um dos representantes do subeixo *genocídio negro* afirmou ao iniciar sua fala sobre o movimento hip hop e violência policial na periferia de Salvador/BA: “*não é só mulher que tá morrendo, não, viu moça?*”. Ao longo da sua fala ilustrou com propriedade como as masculinidades se interseccionam com raça e classe na produção e reprodução de violências de origem colonial. Como extensão à sua crítica, entende-se que se as respostas do colonizado ao sistema moderno/colonial estão em conflito e coprodução, e se as Metrôpoles, os Eus, os Impérios, os Colonizadores, as masculinidades dominantes decidem quem pode falar e o que pode ser dito por parte daqueles que se encontram nas linhas abaixo do Ser (Grosfoguel, 2012), a distribuição e vigilância binária de homens e mulheres no combate às violências de gênero constitui posturas tanto de assimilação, quanto de resistências não-emancipatórias a esta sistemática.

Nestes termos, parte-se da compreensão de que existe uma matriz colonial e global de invenção de todas as identidades distribuídas pela modernidade/colonialidade e das formas como elas são violentadas ou privilegiadas conforme os interesses dos grupos hegemônicos. Se os feminismos decoloniais tentam dar conta da materialidade e da realidade das mulheres da América Latina e do Caribe, a ferramenta da interseccionalidade não deveria ter como foco a marcação culturalista da diferença de raça, gênero e sexualidade, mas em como ela se produz e com qual finalidade.

Por fim, sob a inspiração de teóricas feministas do Sul Global, mas especialmente debruçando-se para as demandas emergentes nas falas de mulheres e lideranças periféricas, considera-se que os feminismos decoloniais se comprometem com a emancipação de homens e mulheres colonizados da matriz violentogênica de dominação moderna-colonial (Segato, 2012) e, em especial, das suas comunidades e famílias que têm vidas violentadas, interrompidas e marcas cruelmente registradas destas violências nos corpos e memórias de suas mulheres. Combater o feminicídio e a violência de gênero, neste contexto, é uma tarefa de todos e todas, e não há quem não deva falar ou agir contra este crime.

Referências

- AGUIRRE, Kathleen Kate Dominguez. *Gênero e Colonialidade: feminicídio e masculinidades na América Latina*. 2023. 215 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS, 2023. Disponível em: <http://repositorio.jesuita.org.br/handle/Unisinos/12801>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BENEVIDES, Bruna; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim. *Boletim Nº 03/2020*. Assassinatos contra travestis e transexuais em 2020. Rio de Janeiro: ANTRA; IBTE, 2020. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/06/boletim-3-2020-assassinatos-antra.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- CONNELL, Raewyn. *Gênero em termos reais*. São Paulo: nVersos, 2016.
- CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: nVersos, 2015.
- CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, v. 21, n. 1, p. 241-282, abr. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- CURIEL, Ochy. Crítica pós-colonial a partir de práticas políticas do feminismo antirracista. *Revista de Teoria da História*, v. 22, n. 2, p. 231-245, dez. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/58979>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 120-139.
- FRANCO, Marielle. *UPP – A redução da favela a três letras*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

- GOMES, Izabel Solysko. *Morreram porque mataram: tensões e paradoxos na compreensão do feminicídio*. 2014. 203 f. Tese (Doutorado em Serviço Social). Escola de Serviço Social, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popUp=true&id_trabalho=1737023. Acesso em: 26 mar. 2024.
- GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- GROSFOGUEL, Ramón. El concepto de “racismo” em Michel Foucault y Frantz Fanon. *Tabula Rasa*, n. 16, p. 79-102, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSFOGUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 55-78.
- HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 52-83.
- MAIA, Inês. O lugar de fala de Djamila Ribeiro. *LavraPalavra*, 5 dez. 2018. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2018/12/05/o-lugar-de-fala-de-djamila-ribeiro-2/>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MENEGHEL, Stela Nazareth; LERMA, Betty Ruth Lozano. Feminicídios em grupos étnicos e racializados: síntese. *Ciência & Saúde coletiva*, v. 22, n. 1, p. 117-122, jan. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232017221.19192016>. Acesso em: 26 mar. 2024.

- MINOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 96-119.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Sob os olhos do ocidente: estudos feministas e discursos coloniais. In: BRANDÃO, Izabel. *Traduções da Cultura: Perspectivas Críticas Feministas (1970-2010)*. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017.
- PAREDES CARVAJAL, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo, 2014. Disponível em: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, n.18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- SEGATO, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- SIBAI, Sirin Adlbi. *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Espanha: Akal, 2016.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TORRES, Nelson Maldonado. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- VIEIRA, Pâmela Rocha; GARCIA, Leila Posenato; MACIEL, Ethel Leonor. Isolamento social e o aumento da violência doméstica: o que isso nos revela? *Revista Brasileira de Epidemiologia*, n. 23, abr. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-549720200033>. Acesso em: 26 mar. 2024.
- VIVEROS VIGOYA, Mara. *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.